社 会 学 研 究

略论瓦哈对杨庆堃之宗教社会学研究的影响

卢云峰　吴　越

(北京大学 社会学系,北京 100871)

摘　要: 瓦哈的三对概念——合一性宗教和专一性宗教、传统型宗教和创生型宗教、公立宗教和私立宗教,启发了杨氏对混合宗教和独立宗教、公众性宗教和自愿性宗教、官方信仰和民间信仰的区分。第一对概念是瓦哈和杨氏对宗教结构的整体把握,后两对概念是瓦哈和杨氏对宗教与政治关系的把握,杨氏借此展现了"以神道设教"如何帮助国家建立一套政治伦理信仰体系。此外,在有关儒教的探讨上,杨氏深受瓦哈的影响但又超越了瓦哈。瓦哈一方面认为儒教是一种创生性宗教,另一方面又认为儒教只是一种"准宗教"。杨氏在儒学属于哪种宗教的问题上也很犹豫,但他认为,儒学无疑有着宗教性的面向,它在家庭、社会、国家三个层面上对超自然因素进行实用性地吸纳。儒学作为道德体系的核心,与强大的帝国体制一起,实现了对宗教的支配。从儒学和中国宗教的强弱对比可以看出,儒学与其说是一种"准宗教",不如说是一种超然于其他宗教之上的"超宗教"。

关键词: 结构功能主义;宗教与国家;儒教

中图分类号:C 91 - 09　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2018)06-0131-11

一、引　言

瓦哈是一位被中国学界低估甚至是忽略的社会学家。一提到针对中国宗教的社会学研究,人们都会想到韦伯和杨庆堃。的确,这两人著作的经典性毋庸置疑,尤其是杨庆堃的《中国社会中的宗教》被誉为"研究中国宗教的圣经"①,它以社会学的范式研究中国宗教,从结构功能视角为人们展现了不同于人类学、历史学风格的中国宗教研究,否认了"中国无宗教"的说法,明确地提出"中国有宗教,只是中国宗教的形式和西方有分别而已"②。从纷繁复杂的中国宗教经验中,杨氏提取了两种主要的结构形式——混合宗教(diffused religion)和独立宗教(institutional religion)③,并以此为基础分析了它们在中国社会中的功能④。如金耀基和范丽珠所言,"杨氏受到帕森斯关于发散性和特殊性概念的启发,将瓦哈的'功能观点'创新扩展成为两种泾渭分明

收稿日期:2018 - 05 - 10

作者简介:卢云峰,男,重庆巫山人,北京大学社会学系教授。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目"台湾地区的宗教状况及其对中国大陆的启示"(项目编号:13AZJ010)的阶段性成果。

① 参见欧大年(Overmyer)的荐序,杨庆堃:《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠译,成都:四川人民出版社 2016 年版。

② 刘创楚、杨庆堃:《中国社会从不变到巨变》,香港:香港中文大学出版社 1989 年版,第 75 页。

③ 关于将这一对概念译为"独立宗教"和"混合宗教"的理由,我们在另一篇文章《论"混合宗教"与"独立宗教"》中有详细的阐释,本文不再赘述。

④ Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961:21.

的宗教……在方法论上,杨氏遵循的是涂尔干和帕森斯的传统”。① 可见,杨氏的结构功能视角主要受涂尔干(Emile Durkheim)、瓦哈(Joachim Wach)和帕森斯(Talcott Parsons)的影响,关于帕森斯的系统功能理论②和涂尔干的功能分析③对杨氏的影响,以往学者已有很多讨论④,但瓦哈对杨氏研究的影响却鲜有学者关注。

实际上,遍览《中国社会中的宗教》,涂尔干和帕森斯对杨氏的影响是一条暗线,杨氏甚至只在序言中提了一次帕森斯,此后再未提及过帕森斯的名字,而对涂尔干的借鉴也仅体现在宗教的社会整合功能上。相反,瓦哈的影响才是一条明线,在论述宗教与国家的关系、儒教的地位与功能、宗教的结构形式等全书核心内容时,杨氏多次引用瓦哈的《宗教社会学》⑤,并在整体框架和关键概念上有着明显的传承性。但瓦哈的影响经常被学界忽视,例如,杨氏最为著名的一对分析性概念——“混合宗教”和“独立宗教”,因其在序言中提及命名灵感来自帕森斯的“扩散性(diffuseness)和专一性(specificity)”,后世学者遂多将其与帕森斯相联系,而忽视了杨氏在正文中所指出的概念来源其实是瓦哈的“合一于自然团体的宗教”(religious groups that are identical with natural groups)和“专一性宗教组织”(specifically religious organizations)⑥。有鉴于此,本文试图分析杨氏对瓦哈的传承与超越。尽管与涂尔干和帕森斯相比,瓦哈在宗教社会学领域更像是一个过渡性人物,因而被当今学界所忽略,但瓦哈对杨氏的影响更具实质性,尤其是在宗教的结构形式划分和政教关系的探讨上,通过引入瓦哈的思想,我们将更加清晰地把握杨氏的分析脉路,也将更加深刻地理解杨氏对中国宗教研究的开创式贡献。

二、宗教的一般结构形式

正是通过划分宗教的结构形式,杨庆堃从涂尔干式的功能分析走向了结构功能分析,但与帕森斯的结构功能主义不同,杨氏没有在抽象实在论的意义上构建宏大复杂的社会系统,而是基于对具体经验现实的归纳进行结构形式的划分。杨氏在《中国社会中的宗教》中先后提出了三对宗教类型概念:混合宗教和独立宗教、公众性宗教和自愿性宗教(communal and voluntary religion)⑦、官方信仰和民间信仰(official and popular cults)。实际上,不仅第一对概念来自瓦哈,后两对概念也在不同程度上借鉴了瓦哈的思想。第一对概念是在一般意义上划分宗教的结构形式,而后两对概念则是在“宗教与国家”的背景下所提出,在此我们先单独介绍第一对概念的传承脉路,而后再从政教关系的角度介绍后两对概念的意义和价值。

(一)瓦哈的合一性宗教与专一性宗教

瓦哈认为,社会团体有两类,一是原生性

① 金耀基、范丽珠:《研究中国宗教的社会学范式:杨庆堃眼中的中国社会宗教》,《社会》2007 年第 1 期,第 1—13 页。

② 帕森斯的影响主要体现在宗教的价值整合方面。杨氏和帕森斯一样,将超自然秩序作为一种将人类行为体系和终极实在相联系的手段,将宗教作为一种普遍道德秩序的神圣性依据,进而起到支撑世俗政治制度的作用。宗教作为道德的保障,为整个社会的价值系统赋予终极合法性。

③ 涂尔干对杨庆堃的影响主要体现在宗教的社会整合方面。杨氏和涂尔干一样,将宗教仪式作为一种维持和再造集体意识的手段。此外,杨庆堃对宗教的功能主义观点使他否认“彻底世俗化”的可能,在帝国秩序崩溃后,宗教的形式会变化,但广义的宗教将长远地存在于中国社会。

④ 孙庆忠:《社会学与中国社会研究——杨庆堃先生的学术人生》,《学术界》2012 年第 12 期,第 184—190 页;陈彬:《杨庆堃的宗教社会学理论述评》,《宗教学研究》2009 年第 2 期,第 164—168 页;李华伟:《论杨庆堃对“民间信仰”与“弥散型宗教”的研究:贡献、问题与超越》,《宗教人类学》2015 年第 00 期,第 89—110 页。

⑤ Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944.

⑥ Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 294.

⑦ 这里的 communal 更多是指共同体(community)的意思。

(natural)团体,二是创生性(founded)团体①。原生性团体的身份经由个体的出生和成长环境而天然获得,创生性团体的身份经由个体的选择而自主获得。其中"原生性团体"是最基本的社会团体,成员们依靠血缘和婚姻团结在一起,随着成员数量的增多,这种血缘联系可能从"生物的"演变为"想象的",但只要人们仍相信彼此血脉相连,那么他们所组成的仍旧是"原生性团体"。小至家族、宗族,大至种族、民族,都可以是"原生性团体"。"原生性团体"的最大特征在于这种团体身份的获得是"自然而然"的、不以个人意志而转移的。同理,同性别或同年龄层也可以视为"原生性团体"。瓦哈进一步提到,人们会为了生存而展开合作,合作行为会加强原生性团体的内聚力。瓦哈将原生性团体的血脉纽带称为底层纽带(minimum ties)或自然纽带(natural ties),而将建立在合作基础上的纽带称为附加纽带(additional ties),"宗教"就是最重要的一类附加纽带②。

在一些宗教团体中,自然纽带和宗教纽带是合而为一的,瓦哈将其称为"合一性的(identical)"宗教团体,这意味着宗教是某一原生性团体内部合作的产物。这种宗教团体的边界和它所在的原生性团体的边界是重合的,它所排斥的对象是其他原生性团体。相反,如果在一个原生性团体中分裂出持有不同信仰的宗教团体,那么这种宗教团体就是"专一性的(specifically)",成员的宗教身份不再是"自然而然地"获得的,而是在"灵性"的召唤下自主获得的③。人们不再因自然获得的"同族"关系而团结在一起,而是因自主选择的"同伴/同志"关系而团结在一起,共同的宗教体验是"同志"关系的来源,它是如此强烈以至于人们在加入专一性宗教团体时,往往使用"重获新生"(regeneration, rebirth, conversion)来描述这种体验④。换言之,人们跳出"肉体降生"所赋予的团体范畴,进入自主选择的"精神降生"所赐予的团体范畴。

可以认为,合一性宗教团体中"同族即同教,异族即异教",即先有"同族"身份、再有宗教身份,后者合一于前者,宗教团体的边界随同族团体边界的变化而变化。而专一性宗教团体则跳出了这一限制,宗教身份与"同族"身份相分离,即"同族未必同教、异族未必异教"。两种宗教都具有整合与解组的双重功能,合一性宗教能整合同族,却会分裂异族;而专一性宗教可以整合异族,却可能分裂同族。

瓦哈认为合一性宗教主要存在于三类原生性团体中:亲属团体(家庭宗教、家族宗教)、泛亲属团体(地域宗教、种族宗教、民族宗教)、类同团体(基于性别和年龄的宗教)⑤。而专一性宗教可按照传教性质分为两类,一类是选择性传教的秘密社团、神秘社团和部分教派团体(sects),巫术类团体大多属于此类;另一类是开放性传教的部分教派团体以及所有创生性宗教(founded religion),主流宗教大多属于此类⑥。

(二)杨氏的混合宗教与独立宗教

杨氏的混合宗教包括家族中的祖先崇拜、民间社区和经济团体中的神明及国家的天命崇拜,独立宗教则包括教派团体和对专业术士及巫师的

---

① 在此,我们参照原生性宗教和创生性宗教的说法,将 natural group 译为原生性团体,将 founded group 译为创生性团体。金泽在《宗教人类学导论》中提出了"创生性宗教"和"原生性宗教"这对概念,前者是指有创教者的宗教,与之相对的后者是指没有明确创教者的、自发产生的宗教。我们发现,"创生性宗教"与瓦哈的"founded religion"在内涵和外延上都极其相似。尽管这是两个被独立提出的概念,但鉴于"创生性宗教"已在中文学界得到广泛使用,在征求了金老师的意见后,我们决定不再另辟新词,而是以"创生性宗教"来翻译"founded religion"。参见金泽:《宗教人类学导论》,北京:宗教文化出版社 2001 年版。

② Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 55 – 56.

③ Ibid.: 55 – 56.

④ Ibid.: 110.

⑤ Ibid.: 57.

⑥ Ibid.: 111.

崇拜①。若仅从组织化程度的高低或者制度性/非制度性的角度来理解这一区分,就会产生诸多矛盾之处,例如巫筮团体既无组织也无鲜明的制度性,但却和教派团体联系在一起。但若回到这一对概念的来源——瓦哈的合一性宗教与专一性宗教,我们就能清晰地理解两者的本质差别,即是否独立于世俗团体。

混合宗教即合一性宗教,它合一于世俗团体中,社会和宗教的要素在其中完美地混合在一起②,因此没有独立的组织体系,而是作为世俗结构的一部分发挥功能。独立宗教即专一性宗教,它诞生于社会结构的分化和宗教体验的富化,社会和宗教的要素逐渐走向分离③,因此有着独立的神学和组织体系,作为一个独立的系统而运作。

当然,杨氏也并非只是继承瓦哈的思想,而是在结合中国经验现实的基础上进一步拓展了宗教的一般结构形式划分。在瓦哈的理解中,合一性宗教与专一性宗教有着进化论色彩的高低之分,前者多体现于低水平文明之中,而后者彰显着社会文明水平的提升。在多数社会中,随着社会结构的分化和人们对新宗教体验的需求,专一性宗教在功能上会逐渐代替合一性宗教。然而,杨氏指出,在中国社会,独立宗教一直处于弱势的结构性地位,在人们的社会生活中发挥着主导作用的恰恰是混合宗教④。要理解中国的这种特殊性,就必须把各种宗教放到"宗教与国家"的视域下,这就涉及上文所说的后两对概念。

三、"宗教与国家"视阈下的宗教结构形式

关于混合宗教/独立宗教与合一性宗教/专一性宗教的继承关系,由于杨庆堃在正文中有明确的论述,因此以往学者也指出过这一点⑤。然而,鲜有人注意到的是,杨氏的其他宗教分类法也受到瓦哈的影响,即上文提到的"公众性宗教和自愿性宗教""官方信仰和民间信仰",这两对概念是杨氏分析中国政教关系的主要概念工具。

(一)传统和创生与公众性和自愿性

瓦哈在"宗教与国家"一章的开篇部分区分了传统宗教和创生性宗教(traditional and founded religion),他将没有明确创始人的合一性宗教、古老的秘密社团、神秘社团都归入传统宗教中,而有明确创始人的则被归入创生性宗教。⑥

瓦哈认为,传统宗教不太可能和道德政治权威产生冲突,因为它们本来就是为了维护传统的道德—政治秩序而诞生的,在合一性宗教中,灵性法则和世俗法则本来就是合一的,而古老的巫术类宗教团体也起着合法化世俗权威的作用。⑦ 换言之,在传统宗教中,我们很难将宗教和政治拆分开来讨论它们之间的关系,只有到了创生性宗教中,宗教和政治才会产生结盟或对抗的关系,其中结盟可分为宗教对国家的支持和支配,对抗又可分为消极对抗(避世)和积极对抗(抗争)。⑧

在杨氏这里,他的"公众性宗教"来自另一个概念——传统宗教(classical religion)。

① Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 296.

② Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 107.

③ Ibid.: 109.

④ Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 303.

⑤ 金耀基、范丽珠:《研究中国宗教的社会学范式:杨庆堃眼中的中国社会宗教》,《社会》2007 年第 1 期,第 1—13 页;李华伟:《杨庆堃宗教社会学思想与梁启超"中国无宗教论"——兼与黄进兴先生商榷》,《学术界》2017 年第 11 期,第 108—117 页。

⑥ Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 297.

⑦ Ibid.: 290、297.

⑧ Ibid.: 298、311.

传统宗教包含四个部分:祖先崇拜、对天及其自然神的崇拜、占卜和祭祀。传统宗教作为早期中国政治共同体的整合力量发挥作用。① 可以发现,“传统宗教”与瓦哈的“traditional religion”在内涵和外延上都是一致的。

杨氏进一步抓住了传统宗教的公众性和非传统宗教的自愿性建立了“公众性宗教和自愿性宗教”这对概念。传统宗教带有一种公共性,它的理念是公利的而非私利的,它的成员是公众而非私众,也就是说,它无视个体的意愿,将个体“天然地”纳入到宗教团体中,代表个体向神灵祈祷②。而在以道教和佛教为代表的自愿性宗教中,其成员身份不是基于共同体的先天从属关系,而是出于对信仰的皈依——信徒个人自愿的选择。在此之前,传统宗教也容许某种私人自愿崇拜,比如巫术活动,但这种行为既缺乏组织性也不背离传统信仰。正是道教和佛教首次引入了自愿性宗教的组织化体系。③

杨氏认为,自愿性宗教基于个人对信仰的自主皈依,可以和社群既有的共同信仰实现分离④。自愿性宗教为信徒们带来了“全新的宗教体验”,这与瓦哈对创生性宗教的定义是一致的。⑤

通过区分公众性宗教(传统宗教)和自愿性宗教(创生性宗教),杨氏指出,“敬天法祖”之所以受到官方推崇,“卜筮活动”之所以受到儒学宽容,正是因为它们隶属于维护传统权威的公众性宗教。而佛教、道教以及各种民间教派之所以命运多舛、沉浮不定,正是因为它们属于自愿性宗教,与代表国家的传统权威存在张力。杨氏认为:理论上,宗教与国家的关系可以表现为三种不同的模式:宗教可能积极地与国家结盟,支配国家或作为工具性力量支持国家;宗教也可能退隐于世,放弃政治生活;宗教还可能为了保存自己或获取政治权力,而投身于反政府的各种斗争。⑥

“宗教与国家”的三种关系与瓦哈的总结完全一致,但考虑到中国的实际历史,杨氏在正文中略去了“宗教支配国家”的模式,留下了支持、隐遁和反抗,以这三种模式来讨论中国宗教与政治的关系。值得一提的是,杨氏在此处注明了引自瓦哈,但这一点一直为以往学者所忽视。

(二)公立和私立与官方和民间

杨氏的第三对概念是他分析“伦理政治信仰”或者说“神道设教”的起点,与混合宗教—独立宗教、公众性宗教—自愿性宗教有所不同,这一对概念的划分标准更多是来自统治权威的政治考虑,而与宗教本身关系不大。这与瓦哈的公立宗教和私立宗教(public and private religion)⑦的分类标准是一致的。

瓦哈认为,公立宗教和私立宗教是伴随着社会分化而产生的,如果世俗权力和宗教权力完全重合,那就无所谓公立还是私立,只有当宗教和政治出现分离、社会中出现多种宗教时,这两者才作为一组有意义的结构形式而浮现出来。此时,国家的统治权威面临两种选择,其一是将宗教组织的影响限定在宗教范围内,这条路最终通向国家的世俗化和政教的分离;其二是以国家的力量控制宗教,使其为自己服务,同时拥立一种占主导地

---

① Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 106.

② Ibid.:111.

③ Ibid.

④ Ibid.

⑤ Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 132.

⑥ Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 105.

⑦ 之所以翻译为“公立”和“私立”,而不是“公共”和“私人”,是因为前者更突出“国家”这一角色,后者更突出“社会”这一角色,而瓦哈在这里强调的是“国家”的作用,由国家支持的便是公立宗教,剩下的则是私立宗教。这与杨庆堃对官祀和民祀的区分标准是一致的,即根据“赞助者”(sponsorship)的身份来划分,而不是根据祭祀的内容来划分。参见:Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 145.

位的宗教,如果其他宗教与之相融,那就相安无事,否则就可能招来国家的镇压。这种占主导地位的、为统治权威提供合法性的宗教就是公立宗教,或者说国家宗教(state cult),剩下的则是私立宗教。① 在瓦哈的意义上,国家宗教赋予统治者权威和终极合法性,换言之,统治者有可能不是实际上的宗教管理者,但必然是拥有最高宗教地位的人,也就是该宗教所信奉的最高神在世俗世界的化身或代表。②

需要注意的是,国家宗教未必是创生性宗教(自愿性宗教),甚至未必是专一性宗教(独立宗教),尽管我们很容易将公立宗教和萨珊波斯的祆教、罗马帝国的基督教等联系起来,但是否成为公立宗教,完全取决于政治权威的合法性来自于哪个宗教,而与这一宗教自身的性质无关。例如,瓦哈提到,神道教是日本的公立宗教,作为一种民族宗教和传统宗教,它赋予日本统治权威以神圣的合法性,即使在佛教兴盛的时代,它的国教地位也未曾动摇。③ 再如,瓦哈提到,"中国的国家宗教是一种类似家庭宗教、部落宗教、城市宗教的存在"④,即是一种合一性宗教。然而,尽管多次提到中国和儒教,瓦哈一直未能说清中国的国家宗教是什么以及它与儒教之间到底是什么关系,在这一点上,杨氏对天命崇拜、神道设教以及儒教作用的研究可谓很好地填补了瓦哈留下的空白,我们将在后文详述杨氏对瓦哈的这一超越。

杨氏的"官方信仰和民间信仰"就是中国版的"公立宗教和私立宗教",但由于中国的伦理政治体系和宗教结构地位较为特殊,因而这种对应没有那么直观。首先,这里所说的民间信仰并不等同于混合宗教,甚至相对于"天命崇拜"的官方"正信",佛教、道教和民间教派(例如三一教、白莲教)这些典型的独立宗教其实都是民间信仰。

其次,民间信仰也不等同于公众性宗教,尽管杨氏在第四章分析了"民间宗教的公众性",但我们已经论证了公众性宗教更多是指传统宗教,而杨氏也明确地指出了传统宗教的四个类型⑤,这其中的第二类(对天及其自然神的崇拜)正是最重要的一类官方信仰。这从杨氏对官方祭祀的两种信仰类型可以看出:

一是与政治领袖和公民德行相关的,一是象征重要的自然力和自然资源的。⑥

再次,中国的官方信仰不像一般的公立宗教那样表现为一种独立的宗教组织,民间信仰也不像一般的私立宗教那样专注于个人的功能需求(如福、禄、寿),此外,佛教和道教在中国是私立宗教的一部分,但在杨氏的论述中,它们往往只是一种向官方和民间信仰输送神学理论的存在。要解答这些困惑,我们一要回到瓦哈的论述,二要结合中国宗教和中国政治体系的特殊性。瓦哈在论述国家对宗教的控制时提到,这一方式在实践中会由于民族、历史、政治的不同条件而产生多种结果,其中,如果公立宗教是从一种民族性或地域性的传统信仰发展而来,而国家本身幅员辽阔、人口众多、民族多样,那么为了保证国家的合法性,公立宗教就会将各种私立宗教的观念和仪式吸纳进来,从而对自身作出灵活的诠释。瓦哈在此处所举的例子是古罗马⑦。中国其实也属于此类型,在中国,这种"吸纳其他宗教并对自身作出灵活诠释"来对国家进行合法化的事物,就是中国的政治伦理信仰体系,或者说"以神道设教"。这套体系以对天/天地/天命的崇拜为国家宗教,通过"天命"的超自然力量为整个国家的伦理政治秩序奠下基石,将地方和民间信仰统统吸纳进来,并

---

① Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 301 – 302.

② 需注意的是,私立宗教也可能得到国家的支持,但这种支持是随着统治阶级利益的变化而变化的,因为私立宗教至多是有益于国家政权的统一稳定,而不能达到为国家政权提供终极的合法性。

③ Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 303.

④ Ibid.: 292.

⑤ Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 106.

⑥ Ibid.: 146.

⑦ Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 302.

进一步将其转换为宗教工具进行操纵①。杨氏在书中揭示了这套体系的运作机制。

我们可以把政治伦理信仰分成三类:有关于天、地和冥界的信仰;对被神化的个人的信仰;以及对孔圣人及其文昌神的信仰。第一类信仰起的作用是把神灵世界整合成一个权威性的等级系统,以便执行普遍的道德和特殊的伦理政治价值,而自然力的权威就是主要的说服性因素。第二类信仰通过膜拜具有榜样性表现的杰出人物来支持特殊的政治伦理价值。第三类信仰通过神圣化儒学正统和学术官僚(scholar-official)阶级,使之成为整个政治伦理价值系统的主导。

在政治伦理功能的实现过程中,超自然力量在前两类信仰中起着主导作用,而在后一种信仰中作用稍弱。超自然因素往往过于明显以至于掩盖了伦理政治的概念。正是通过对超自然权威的敬畏和尊崇,民间信仰才巩固了普遍道德。②

基于这种机制,"神道设教"的基本观念透过民间信仰,成为传统政治制度中的固定组成部分。③ 反过来说,民间信仰也透过"神道设教",成为巩固政治伦理价值的固定组成部分。

至于佛教和道教作为典型的独立宗教,相比其他民间信仰拥有完善的神学体系和独立的宗教组织,却在这套体系中处于边缘地位,这一点可用独立宗教在中国宗教的结构地位来解释。

在传统的社会组织的一般体系中,独立宗教的结构性地位和其功能重要性并不相称。在混合宗教和儒家正统思想的主导下,独立宗教被迫处于一个弱势的结构性地位上,这种处境严重地制约了独立宗教对于世俗社会体制的直接影响。作为一种拥有牢固内部组织的体系,宗教团体在中国封建社会可谓例外,不过其作用和影响力被传统社会中持续的政治迫害大大地削弱了。④

综上所述,和瓦哈笔下的古罗马一样,中国的官方信仰通过吸纳民间信仰对自身进行灵活的诠释,同时将独立宗教控制在边缘结构上,从而保证了国家对宗教的支配地位。

(三)中国的"宗教与国家"关系

在厘清杨氏与瓦哈的概念框架后,我们便能更加清晰地理解杨氏笔下中国的"宗教与国家"关系,这种关系总体上分为两类:宗教对国家的支持、宗教的隐遁和反抗。

(1)宗教对国家的支持

杨氏认为,当"人道"不存,政府的法律和制度不能维护正义,"神道"就会承担政治的角色。⑤ 上文所说的"神道设教"是这一功能得以实现的保障。官方信仰的内容,无论是朝廷的祭天还是地方的祈雨,都是一种公共指向的信仰仪式。而民间信仰透过"神道设教",成为巩固政治伦理价值的固定组成部分。这一机制的基础是民间信仰的公众性,即民间信仰除了有关福、禄、寿方面的个人内容,更多的是与地方政治领袖、道德秩序相关的公共性内容。⑥ 这种公众性源自传统宗教在复兴时所形成的统一性。

传统宗教在春秋战国时期经历了衰落,而且政治层面的"君权神授"一直停留在对超自然力的一种模糊认识中⑦,这其实就是瓦哈所说的无法区分宗教与国家的阶段。汉朝的阴阳五行理论第一次使传统宗教有了可依从的系统化神学,伴随着"天人合一"理论,宗教的政治角色逐渐清晰起来。传统宗教在至高无上的"天"的崇拜体系下,将地方神灵整合进一个统一的信仰体系中,即各种地方信仰都是"天、地"的附属。后来的佛教和道教中的神灵、菩萨,在百姓眼里,都是这一体系的一部分。传统宗教的统一性为中央政权提供了支持,因为中央垄断了对"天"的祭祀活动,中

① Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 12、132–133.
② Ibid.:149–150.
③ Ibid.:145.
④ Ibid.:303.
⑤ Ibid.:176.
⑥ Ibid.:146.
⑦ Ibid.:108.

央成为“天”的化身,地方性的信仰自然也就成为支撑中央政权的一部分。在这个过程中,董仲舒的思想居功至伟,他以儒学为骨,以阴阳五行为肉,兼采黄老之学,使先秦的儒家思想带上一种神学色彩。正是从这里开始,儒学带有了宗教的面向,也正因此,它才能实现思想上的大一统,进而巩固政治上的大一统。①

传统宗教的统一性、民间信仰的公众性与强势的儒家思想和帝国体制一起,构建了中国古代宗教与政治的基本关系——国家支配宗教、宗教支持国家。

(2)宗教的隐遁和反抗

然而,民间信仰不仅有传统宗教,还有杨氏所说的自愿性宗教,包括佛教、道教和各种教派团体。自愿性宗教指的是信徒出于信仰而自主皈依,这与由共同体赋予成员身份的传统宗教截然不同。那么,为何说民间信仰普遍带有公众性呢?这就要从自愿性宗教与政治的关系说起。

一般来说,大量个体皈依自愿性宗教,象征着人们对原有共同体的不满。自愿性宗教因而天然地带有“反叛性”,它也正是借着这种反叛性吸收信徒。这里显现了宗教不仅有社会整合的功能,也有社会解组的功能。在自愿性宗教壮大的过程中,它可能在强大世俗政权的控制下选择隐遁于世,也可能在世俗政权衰落之时起身反抗。②

在大部分时期,面对强大的世俗政权以及儒学思想,佛教、道教以及各种教派团体均处于被国家严格控制的状态。这种控制主要体现在三个方面:世俗政府对超自然力量的监管,即世俗的等级和超自然世界的等级可以共通③;朝廷尤其是君王,对祭天仪式的垄断,以及对天象征兆解释权的垄断④;对庙宇和僧侣的各种行政控制⑤。

有些时候,这种严格的控制走向了政治镇压。国家对宗教的打击不是出于神学上的异议,而是出于实际的政治考虑。自愿性宗教对家庭、社区等“原生性团体”的内聚力发出挑战,同时僧侣又往往不事生产,加上自愿性宗教高度的组织性,在世俗统治者眼里,这些要素无不威胁着社会经济秩序的维持。⑥ 因此,一些没有政治性的纯宗教团体,也会被政府视为隐患而进行镇压,而在这个过程中,纯宗教团体被迫激起了对政权的反抗。杨氏认为,政治镇压是宗教反抗的最明显原因⑦。

无论是宗教团体发起的反抗,还是地方反对势力利用宗教发起反抗,宗教都起到了关键作用。它以神之名,宣称暴政者已不再拥有“天命”。人们需要得到超自然力量的庇护,来克服他们对于官府的畏惧,为自己的举动赋予正当性。⑧ 值得一提的是,在这一过程中,宗教在国家层面起到了社会解组的作用,但这种解组功能正是依赖于它在团体层面的整合功能。在大规模的宗教政治运动中,成员有着各种各样的功利目的,冲突不可避免,理性无法调和成员们的矛盾,唯有一种超自然的信仰能将团体成员们凝聚在超功利的、更高境界的追求中。⑨

但是,大规模的宗教政治运动在中国历史上并不常见,更多时候,宗教的发展有赖于国家的准许或支持。在这一背景下,即便是自愿性宗教,也通过支持国家而寻求发展的合法性。因此,尽管自愿性宗教可能隐遁避世或者反抗政权,但更多时候它和传统宗教一样支持着国家,而这种支持是通过自愿性地获得公众性来实现的。例如,佛教和道教的很多因素融入传统宗教之中,最终成为“天、地”崇拜体系的一部分。

---

① Ibid.:108 - 109.

② Ibid.:112.

③ Ibid.:181 - 182.

④ Ibid.:183 - 186.

⑤ Ibid.:187 - 191.

⑥ Ibid.:197 - 206.

⑦ Ibid.:224.

⑧ Ibid.:240.

⑨ Ibid.:243.

四、儒学的功能与地位

从上文也可看出,在杨氏对中国"宗教与国家"关系的分析中,儒学举足轻重,在儒学、宗教、国家三者关系的论述上,杨氏依然受到瓦哈的影响,不过相比宗教结构形式上的传承,杨氏在儒学的问题上的论述则明显超越了瓦哈。

瓦哈明确地将儒教(Confucianism)归入创生性宗教①,并认为儒教从汉朝以降就是中国最重要的国家教理(dogma of the state)②。然而,在具体讨论儒教的历史和角色时,瓦哈又对儒教的宗教性表示犹豫,只承认它是一种准宗教(quasi-religion)③。并且,瓦哈在论及中国的国家宗教时,尽管暗示了儒教与其有密切的联系,但始终避开了正面定性和讨论④。实际上瓦哈的迟疑也影响了杨氏,在《中国社会中的宗教》中,杨氏始终没有将儒教明确地归入任何一种宗教结构中。并且,尽管杨氏和瓦哈都多次引用施洛克(John Shryock)的《儒教作为国家宗教的起源和发展》⑤,但杨氏始终没有明确地将儒教作为一种宗教,而仅仅肯定了"儒家学说的宗教面向"以及它在中国社会和宗教结构中的重要作用。

或许,比起"儒教","儒学"更符合杨氏对"Confucianism"的理解,也正是从这一点出发,杨氏回应了瓦哈的迟疑,并推动了对"Confucianism"的理解。杨氏认为,宗教在中国社会中的作用之所以不那么明显,除了中国宗教主要以混合形式存在之外,儒学在国家功能和结构中所处的支配地位也模糊了宗教的身影,因为儒学传统本身具有明显非宗教的世俗特征⑥,在知识分子阶层中,儒学更多的是一种人文主义哲学而非超自然信仰⑦。尽管如此,儒学的宗教面向是毋庸置疑的,这主要体现在:(儒学)信仰天命,宽容卜筮,与阴阳五行理论密切相连,强调祭祀和祖先崇拜是实行社会控制的基本手段,以及在灵魂问题上缺乏一种彻底的无神论和理性态度⑧。

实际上,从杨氏的分析可以看出,儒学本身不是一种宗教,传统宗教的四大内容(祖先崇拜、天命、卜筮和祭祀)均非儒学所创,但儒家学者充分认识到这些内容在建立普遍道德秩序中的不可缺少性,因而吸纳了这些内容,并对其中的超自然因素不置可否。这种"祭神如神在"的思想,鲜明地体现在儒学对超自然因素的实用主义态度上。

(一)在家庭层面

很明显,对于荀子和同时代儒家学者来说,他们有明确的取舍原则:祛除超自然因素就会严重弱化祭祖的效果,而在百姓中保留超自然信仰则成为维持祖先崇拜影响的唯一选择⑨。

祖先崇拜不仅有着整合家庭的功能,也与儒学的核心思想(仁义礼智信)相契合,因此让祖先崇拜作为一种稳定的民间信仰存续下去,对于巩固儒学的道德价值体系有积极的作用。

(二)在社会层面

对超自然之"天"和命运的信仰,对于儒家学说成为一种道德事业具有特殊意义。它有助于提升人们的道德境界,使人们超越功利思想,坚信其道德抱负是与天命为一体的。从这个道德高度,人们才能够无视世间的不幸,坚定天命信仰的意义。⑩

① Wach, J. ,*Sociology of Religion*,Chicago:The University of Chicago press,1944: 132.
② Ibid. : 309.
③ Ibid. : 315.
④ Ibid. : 292、316-317.
⑤ Shryock, J. ,*The Origin and Development of the State Cult of Confucius: An Introductory Study*,New York:Century Co. ,1932.
⑥ Yang, C. K. ,*Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*,Berkeley:University of California Press,1961: 104.
⑦ Ibid. :49.
⑧ Ibid. : 255.
⑨ Ibid. :52.
⑩ Ibid. :255.

儒学对“知命”观念的保留,不仅在社会层面能促进稳定有序,也能在个人层面减少对不确定世界的忧惧并解决一些具体的困境,更重要的是,它们往往反过来以超自然的方式肯定了儒学的教化学说,巩固了儒学的地位。①

(三)在国家层面

儒学将崇拜政治领袖和信仰天命作为官方信仰的两大象征,其意义正是在于建立一套伦理政治秩序。正统儒学缺乏明确的君权起源理论,儒学通过道德学说和后来的科举制度合法化了臣权,却一直缺乏对君权的终极正当性的支持。儒学的道德伦理不足以支撑伴有暴力斗争色彩的王权。只有通过天命观、天人合一和神道设教,通过一种超自然力量的授予,王权的至高无上性才终于有了神圣性和终极正当性。②

在瓦哈那里颇为模糊的论述,即儒教的中心思想和国家的政治目标在“道”的引领下有着取向上的一致性③,至此终于清晰了起来。国家、儒学、官方信仰三者通过互相卷入的方式建立起一种政治–伦理–信仰的秩序体系。儒学并不等于官方信仰,但通过儒家学说,天命崇拜成为国家合法性和社会普遍道德的保障。至于民间信仰,当它符合儒学伦理时,它就借由“神道设教”成为政治制度的一部分④;而当它异于儒学伦理时,无论它在神学上是否和儒学理论有冲突,它都会被视为“淫祀”,遭到国家的控制、削弱和打压⑤。

从这套秩序体系可以看出,在中国社会中,宗教与政治的关系是前者完全被后者所支配,混合宗教本来就渗入在社会制度之中,而独立宗教的命运完全取决于政府的态度,只有当政权本身遭遇危机时,独立宗教才有一丝自由发展的可能,除此之外都被政府牢牢控制。⑥ 此外,在宗教与道德的关系上,居于道德体系核心的是儒家思想,而宗教是儒学的辅助⑦,它是道德的重要保障而不是道德的来源⑧。在这两点上,宗教在中国的地位与西方有很大区别,参照杨氏的解释,原因之一在于:在以混合宗教为主的早期中国社会,道德理论和政治体制就已迅速发展并支配着混合宗教;等到组织性的独立宗教出现之时,它所面临的是成熟完善的儒学伦理和强大统一的帝国体制,相比之下,宗教的力量显得格外弱小;但对于儒学和帝国来说,宗教又不可或缺,因此最终形成了一套中国特有的政治–伦理–信仰体系。⑨

行文至此,我们可以认为,杨氏断然否认了瓦哈将儒学视为“创生性宗教”的观点,如果非要在混合宗教和独立宗教之间选择儒学的归宿,那就应该是前者。因为儒学在传统中国据有很高的结构性位置,而且与各种社会制度混合在一起。然而,儒学又有着不可否认的“创生性”(明确的创始人以及开创性的精神体验)。或许,如同瓦哈认为存在着“合一性神道教”和“专一性神道教”那样⑩,我们也可以认为存在着“混合儒学”和“独立儒学”。无论如何,从上文对儒学和中国宗教的强弱对比可以看出,杨氏认为儒学与其说是一种妾身未明的“准宗教”,不如说是一种人文性与宗教性兼具且超然于其他宗教之上的“超宗教”。

五、总　结

本文认为,瓦哈对杨庆堃的影响主要体现在宗教的结构形式划分以及对儒教的探讨上面。瓦

---

① Ibid.:257–265.

② Ibid.:130–139.

③ Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 317.

④ Yang, C. K., *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion & some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961: 145.

⑤ Ibid.:193–206.

⑥ Ibid.:211.

⑦ Ibid.:280.

⑧ Ibid.:291.

⑨ Ibid.:211–2、280–9.

⑩ Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press, 1944: 96、130.

哈的三对概念——合一性宗教和专一性宗教、传统宗教和创生性宗教、公立宗教和私立宗教,启发了杨氏的混合宗教和独立宗教、公众性宗教和自愿性宗教、官方信仰和民间信仰。第一对概念是瓦哈和杨氏对宗教结构的整体把握,杨氏借此一次性地回答了“中国有没有宗教”的问题:中国有宗教,只是不同于西方社会,中国的混合宗教较为强势,而独立宗教较为弱势。后两对概念是瓦哈和杨氏对宗教与政治关系的把握,杨氏借此展现了“以神道设教”如何帮助国家建立一套政治伦理信仰体系,即借助于民间信仰的公众性和独立宗教的自愿公众性,令官方信仰和民间信仰互相支撑,从而使传统政治制度牢固不破。此外,在有关儒教的探讨上,杨氏受瓦哈影响但超越了瓦哈,他否认了儒家学说是一种创生性宗教,但儒学确实有着宗教性的面向。这种面向就是儒学在家庭、社会、国家三个层面上对超自然因素的实用性吸纳。作为道德体系核心的儒学,与强大的帝国体制一起,完成了对宗教的支配。宗教虽偶有政治性反抗,而且在高压控制下绵延不绝地生存了几千年,但它的地位相对来说是居于次要的,尽管它的作用也是不可替代和无法忽视的。

杨氏与瓦哈的不同之处主要在于两点。第一,瓦哈区分了主观宗教(subjective religion)和客观宗教(objective religion),并非常重视“宗教体验(religious experience)”在宗教研究中的重要性①;而杨氏注重对宗教的结构和功能的分析,不太重视宗教体验方面的诠释。第二,瓦哈以全球性的视野和比较研究的方法收集和分析了世界各地的宗教,而杨氏专注于将瓦哈的宗教结构分析应用于中国经验。

本文认为,杨氏的宗教社会学思想,尤其是《中国社会中的宗教》一书,涂尔干、帕森斯的影响多集中于“社会”方面的结构功能分析,而在“宗教”这个主题上,杨氏对瓦哈的传承以及发展才是最为实质性的。一直以来,杨氏的“混合宗教与独立宗教”得到学界高度关注,但他的另两对概念——公众性宗教和自愿性宗教、官方信仰和民间信仰——没有得到足够的重视。本文从瓦哈出发,找到了杨氏对中国宗教进行如此划分的来源和依据,也因而能更好地理解杨氏对探讨中国“宗教与国家”关系的贡献,尤其是儒学在“宗教与国家”之中的结构地位和功能意义。

Wach's Legacy: Probing C. K. Yang's Sociological Research on Chinese Religion

Lu Yunfeng, Wu Yue

(*Department of Sociology, Peking University, Beijing*, 100871, *China*)

Abstract: Joachim Wach's (瓦哈) three pairs of religious concepts, namely, identical and specific religions, traditional and founded religions, and public and private religions, inspired C. K. Yang (杨庆堃) in his distinction between diffused religion and institutional religion, between communal religion and voluntary religion, and between official cults and popular cults. The first pair of concepts reflects Wach's and Yang's thoughts about the overall structure of religion, and the latter two reflect their perspectives about the relationship between religion and politics, with which Yang shows how "guidance by way of God" helps a country build its system of ethic and political cults. In addition, Yang was deeply influenced by Wach's analysis on Confucianism, but he exceeded Wach in his analysis. In most cases, Wach regarded Confucianism as a kind of founded religion. But sometimes, he thought that Confucianism was only a kind of "quasi-religion". Yang believed that Confucianism undoubtedly had a religious dimension, and it pragmatically absorbed supernatural factors at the family, social, and national levels. As the core of the moral system, Confucianism, together with the powerful imperial system, achieved the domination over religion. According to C. K. Yang, Confucianism is a kind of "super-religion" with humanity and religiousness, rather than a kind of "quasi-religion".

Key words: C. K. Yang (杨庆堃), Joachim Wach (瓦哈), structural functionalism, religion and state, Confucianism

(责任编辑　李　铄)

① Ibid.: 1－27.